

# ZfdA

Band 140 · 2011

Hirzel Verlag

ZEITSCHRIFT  
FÜR DEUTSCHES ALTERTUM  
UND DEUTSCHE LITERATUR

Herausgegeben von Jürgen Wolf

AN  
Z  
Ze. 14

Universität Tübingen  
Brechtbau-Bibliothek



LITERATURWISSENSCHAFTLICHE IDEEN- UND PROBLEMGESCHICHTE  
Der Sündenfall im höfischen Roman am Beginn des 13. Jahrhunderts

VON KLAUS RIDDER

## I. Einleitung

Die Erzählung von der Auflehnung des Menschen gegen Gott, der Sündenfall Adams und Evas, wird im zweiten und dritten Kapitel der Genesis tradiert. Sie zählt zu den "wenigen biblischen Geschichten", die im "kollektiven Gedächtnis breiter Bevölkerungskreise [...] bis heute gegenwärtig [sind] – sei es als Deutungsmuster menschlicher Existenz, sei es als Quelle sprachlicher Metaphorik"<sup>1</sup> oder als Inszenierungsform karnevalesk-politischer Satire: So zeigte etwa ein Wagen im Düsseldorfer Karnevalszug von 2010 die Kanzlerin als nackte Sünderin, die sich nach einem Apfelbaum reckt und der eine Schlange die umstrittene 'Steuerflucht-CD' reicht.

Wenn im Mittelalter erklärt werden sollte, warum der Mensch erlösungsbedürftig ist, warum Leid und Beschwernis, Herrschaft und Gewalt, Krankheit und Naturkatastrophen in der Welt sind und warum Gott Mensch geworden war, dann rekurrierte man auf das Sündenfall-Szenarium. Man reflektierte darüber, wie die anfängliche Idealsituation tatsächlich beschaffen war, wie sie im Sündenfall verloren ging, welche Konsequenzen dies für die weitere Entwicklung des Menschseins hatte und wie der durch Fall und Erbsünde eingetretene defizitäre Zustand zumindest abgeschwächt werden konnte. Die Sündenfall-Erzählung war

1 KLAUS SCHREINER, *Das verlorene Paradies – Der Sündenfall in Deutungen der Neuzeit*, in: *Erfindung des Menschen: Schöpfungsträume und Körperbilder 1500–2000*, hg. von RICHARD VAN DÜLMEN, Köln/Weimar/Wien 1998, S. 43–71, hier S. 43. Zu den Deutungstraditionen der Sündenfall-Erzählung vgl. auch KURT FLASCH, *Eva und Adam. Wandlungen eines Mythos*, München 2004; KLAUS SCHREINER, *Adams und Evas Griff nach dem Apfel – Sündenfall oder Glücksfall?*, in: *Der Fehltritt. Vergehen und Versehen in der Vormoderne*, hg. von PETER VON MOOS (Norm und Struktur 15), Köln/Weimar/Wien 2001, S. 151–175; KLAUS SCHREINER, 'Si homo non peccasset...'. Der Sündenfall Adams und Evas in seiner Bedeutung für die soziale, seelische und körperliche Verfaßtheit des Menschen, in: *Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, hg. von KLAUS SCHREINER und NORBERT SCHNITZLER, München 1992, S. 41–84; HANS ROBERT JAUSS, *Die Mythe vom Sündenfall (Gen. 3) – Interpretation im Lichte der literarischen Hermeneutik*, in: *Text und Applikation: Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch*, hg. von MANFRED FUHRMANN, HANS ROBERT JAUSS und WOLFHART PANNENBERG (Poetik und Hermeneutik IX), München 1981, S. 25–35.

für Theologie, politische Theorie, bildende Kunst und Literatur von besonderem Interesse, weil sie für die Reflexion grundsätzlicher Probleme – das verlorene Paradies, der Ursprung des Bösen, die beschädigte Natur des Menschen, das gespannte Geschlechterverhältnis, das Defizitäre gesellschaftlicher Ordnung sowie das Verhältnis zwischen Christen und Andersgläubigen – einen Referenz- und Legitimationsrahmen bot.<sup>2</sup>

Im Folgenden geht es um explizite, nicht um metaphorische Bezugnahmen im höfischen Roman auf Gedanken in der Auslegungstradition der biblischen Erzählung am Beginn des 13. Jh.s. Nicht bahnbrechend neue Interpretationen möchte ich vorlegen, sondern eher einen perspektivisch veränderten Zugang zu schon oft besprochenen Problematiken aufzeigen. Die literarischen Reflexionen über den Sündenfall sollen nicht unter den Prämissen der Quellen- und Einflussforschung, sondern mit Kategorien der literaturwissenschaftlichen Ideen- und Problemgeschichte analysiert werden. Sowohl die grundsätzliche theoretische Schwierigkeit als auch das erschließende Potential einer Korrelation von Ideen- und Literaturgeschichte kommen so in den Blick.

In der neueren ideengeschichtlichen Forschung ist der besondere ästhetische Status literarischer Texte gegenüber anderen Quellentypen bisher relativ selten Gegenstand der Reflexion. Und auch aus der Sicht der Literaturwissenschaft gehört die Ideengeschichte nicht unbedingt zu den Disziplinen, denen man eine Bereicherung der theoretischen und methodischen Konzepte des eigenen Faches zutraut. Deshalb möchte ich zunächst aus den Debatten der neueren Forschung einen Schritt zurückgehen und den älteren Ansatz von RUDOLF UNGER, Literaturgeschichte als Problemgeschichte zu schreiben, als eine Möglichkeit vorstellen, um ideengeschichtliche und literaturwissenschaftliche Perspektiven konstruktiv aufeinander zu beziehen (II.). Im Anschluss werden einige Schlüsselideen der scholastischen Theologie zu Urzustand, Sündenfall und Erbsünde dargelegt, die man als ideen- und problemgeschichtlichen Kontext der Auseinandersetzung mit dem Sündenfall-Szenarium im höfischen Roman identifizieren kann (III.). An vier höfischen Romanen – dem 'Parzival' und dem 'Willehalm' Wolframs von Eschenbach, dem Tristanroman Gottfrieds von Straßburg und dem 'Prosa-Lancelot' – ist daraufhin zu zeigen, in welcher Weise höfische Romane am Beginn des 13. Jh.s Sündenfall-Ideen ästhetisieren und transformieren (IV.). Ein abschließender Teil versucht die zentralen Kategorien der vorgestellten Verschränkung

2 Zur Auseinandersetzung mit dem Sündenfall in der politischen Theorie vgl. BERNHARD TÖPFFER, *Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschafts- und Staatstheorie* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 45), Stuttgart 1999; WOLFGANG STÜRNER, *Peccatum und Potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken* (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 11), Sigmaringen 1987; zum Sündenfall in der (bildenden) Kunst vgl. SABINE BARK, *Auf der Suche nach dem verlorenen Paradies. Das Thema des Sündenfalls in der altdeutschen Kunst (1495–1545)*, Frankfurt a.M. 1994; zur Bedeutung des Sündenfalls in Theologie und Literatur vgl. unten Punkt III und IV.

von Ideen- und Problemgeschichte noch einmal systematisch aufzuschlüsseln und die Reichweite des Ansatzes zu umreißen (V).

## II. Neue Ideengeschichte und literaturwissenschaftliche Problemgeschichte

In die gegenwärtige Diskussion um Methoden und Theorien der Kulturwissenschaft ist die Ideengeschichte als Paradigma zurückgekehrt. Man spricht von Intellectual History oder der neuen Ideengeschichte angloamerikanischer Prägung, um den Neuanfang von der alten Geistesgeschichte oder der History of Ideas abzuheben.<sup>3</sup> Ein wichtiger Anstoß für die Entwicklung der Intellectual History war die Forderung nach einer Historisierung der alten Ideengeschichte durch die Kontextualisierung der herangezogenen Texte. Hintergrund dafür war die seit den späten 60er Jahren geäußerte Kritik an Interpretationen zentraler Werke, bei denen die "historische Bodenhaftung"<sup>4</sup> verloren ging. Die aktuelle Forschung zur Ideengeschichte trifft dieser Vorwurf nicht mehr; sie ist durch eine intensive Reflexion der Geschichte und Methodik des eigenen Arbeitsgebietes einerseits<sup>5</sup> und des eigenen interdisziplinären Potentials andererseits gekennzeichnet.<sup>6</sup> Das Verhältnis von Intellectual History und Literaturgeschichte stand bisher jedoch nur vereinzelt im Blickpunkt solcher Debatten, wenngleich die Verschränkung von ideen- und literaturgeschichtlichen Entwicklungen kein neues Thema ist.<sup>7</sup>

- 3 Zum Verhältnis von Geistesgeschichte und History of Ideas vgl. ANDREAS HOESCHEN, 'Geistesgeschichte' versus 'History of Ideas'? Ernst Cassirers Beitrag zur ideengeschichtlichen Begriffsbildung im Kontext der Lovejoy-Spitzer-Kontroverse, in: DVjs 75 (2001), S. 145-174. HOESCHEN weist darauf hin, dass die Auseinandersetzung zwischen LOVEJOY und SPITZER, die als wichtige Theorie-Debatte der Ideengeschichtsschreibung gilt, kaum etwas zur Klärung der methodischen Probleme dieser Disziplin beigetragen hat (S. 153); viel fruchtbarer sei in dieser Hinsicht CASSIRERS Beitrag zur ideengeschichtlichen Begriffs- und Konzeptbildung gewesen.
- 4 GÜNTHER LOTTES, 'The State of the Art'. Stand und Perspektiven der "intellectual history", in: Neue Wege der Ideengeschichte (Festschrift Kurt Kluxen), hg. von FRANK-LOTHAR KROLL, Paderborn 1996, S. 27-45, hier S. 27.
- 5 Vgl. z.B. JOTHAM PARSONS, Defining the History of Ideas, in: Journal of the History of Ideas 68 (2007), S. 683-699; PHILIP AJOURI, Lovejoy und die Folgen, in: Zeitschrift für Ideengeschichte 1/2 (2007), S. 116-121; ANTHONY GRAFTON, The History of Ideas: Precept and Practice, 1950-2000 and Beyond, in: Journal of the History of Ideas 67 (2006), S. 1-32; WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN, Was ist Intellectual History?, in: Intellectual News 1 (1996), S. 15-17; RICHARD MACKSEY, History of Ideas, in: The Johns Hopkins Guide to Literary Theory & Criticism, hg. von MICHAEL GRODEN und MARTIN KREISWIRTH, Baltimore/London 1994, S. 388-392.
- 6 Vgl. bspw. NIKLAS LUHMANN, Ideengeschichte in soziologischer Perspektive, in: NIKLAS LUHMANN, Ideenevolution (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1870), Frankfurt a.M. 2008, S. 234-252; REINHARD LAUBE, Reisen mit Proviant: Luhmanns Ideengeschichte, in: Zeitschrift für Ideengeschichte 2/4 (2008), S. 116-119; MARCUS LLANQUE, Politische Ideengeschichte – ein Gewebe politischer Diskurse, München/Wien 2008.
- 7 Zum Verhältnis von Intellectual History und Literaturgeschichte im 20. Jh. vgl. bspw. ABIGAIL WILLIAMS, Literary and Intellectual History, in: Palgrave Advances in Intellectual History, hg. von RICHARD WHATMORE und BRIAN YOUNG, New York 2006, S. 49-65; DONALD R. KELLEY, The History of Literature, in: DONALD R. KELLEY, The Descent of Ideas. The History of Intellectual History, Aldershot 2002, S. 169-204; ECKHART HELLMUTH und CHRISTOPH VON EHRENSTEIN,

Die Geschichte der theoretischen Positionen (des 20. Jh.s) zum Verhältnis von Ideengeschichte und Literaturgeschichte kann hier nicht dargestellt werden. Auf deutliche Vorbehalte etwa treffen Ansätze, die von historisch weitgehend invarianten Elementarideen (*unit-ideas*) im Sinne des amerikanischen Philosophen ARTHUR O. LOVEJOY ausgehen und dabei die Literatur als ein Materialreservoir, als einen großen Ideenspeicher betrachten.<sup>8</sup> Bei einer solchen Form der Ideengeschichte herrscht eine extrem reduktionistische Lektüre von literarischen Texten vor, bei der es darum geht, Ideen oder Bewusstseinsstrukturen aus Texten zu abstrahieren und auf umfassende Diskurs- oder symbolische Formen (z.B. Philosophie, Religion) zu beziehen. Nach der Auswirkung von Ideen in literarischen Texten selbst wird hier nur selten gefragt.<sup>9</sup> Weitgehend Konsens besteht demgegenüber darin, dass Ideen in literarischen Werken nicht nur konserviert und transportiert, sondern auch transformiert und ästhetisiert werden. Ein Weiteres kommt hinzu: Die Ästhetik eines literarischen Werks lässt sich durch die Analyse der in ihm aufscheinenden Ideen – auch darin stimmt man weitgehend überein – nicht ausreichend fassen, da man sich i.d.R. auf Elemente des Textes (Ideen eben) konzentriert. Die das Werk als Ganzes in seiner Besonderheit in den Blick nehmende philologisch-interpretatorische Methode steht daher in Spannung zur Arbeitsweise der Ideengeschichte. Eine vermittelnde Position nimmt hier die literarische Problemgeschichte ein, die sich als literaturwissenschaftlich umakzentuierte Ideengeschichte verstehen lässt.

RUDOLF UNGER setzte in den 20er Jahren an WILHELM DILTHEYS Position an, dass die in der Dichtung, Philosophie und Religion reflektierten Probleme substantiell dieselben sind, sie sich jedoch in ihrer entfalteten "Daseinsform, in welcher sie

- Intellectual History Made in Britain: Die *Cambridge School* und ihre Kritiker, in: Geschichte und Gesellschaft 27 (2001), S. 149-172; CHRISTOPHER BUTLER, The 'Idea' in Philosophy and in Literature, in: REAL Yearbook of Research in English and American Literature 13 (1997), S. 37-47; KARL EIBL, Literaturgeschichte, Ideengeschichte, Gesellschaftsgeschichte – und 'Das Warum der Entwicklung', in: IASL 21/2 (1996), S. 1-26; RUSSEL JACOBY, A New Intellectual History?, in: American Historical Review 97/2 (1992), S. 405-424; WALTER G. CREED, René Wellek and Karl Popper on the Mode of Existence of Ideas in Literature and Science, in: Journal of the History of Ideas 44/4 (1983), S. 639-656; SUSANNE SCHRÖDER, Komparatistik und Ideengeschichte: "History of ideas" und Geistesgeschichte in ihrem Einfluss auf die internationale Komparatistik (Europäische Hochschulschriften Reihe 18, Vergleichende Literaturwissenschaft 27), Frankfurt a.M./Bern 1982; RENÉ WELLEK und AUSTIN WARREN, Literatur und Ideen, in: RENÉ WELLEK und AUSTIN WARREN, Theorie der Literatur, Bad Homburg 1959, S. 123-139; LYNN THORNDYKE, Mediaeval Interest in Intellectual History, in: Speculum 25 (1950), S. 94-99.
- 8 Vgl. AJOURI [Anm. 5]. Weitere, noch grundsätzlichere Kritikpunkte an LOVEJOYS Methodik legte ERNST CASSIRER in dem Aufsatz 'Some Remarks on the question of the Originality of the Renaissance', in: Journal of the History of Ideas 4 (1943), S. 49-55', dar; vgl. dazu HOESCHEN [Anm. 3], S. 162f.
  - 9 Vgl. DOMINICK LACAPRA, Geistesgeschichte und Interpretation, in: Geschichte denken. Neubestimmungen und Perspektiven moderner europäischer Geistesgeschichte, hg. von DOMINICK LACAPRA und STEPHEN L. KAPLAN, Frankfurt a.M. 1988, S. 45-86, hier S. 52f.

hier und dort erscheinen”,<sup>10</sup> grundsätzlich unterscheiden. Den Kerngehalt allen poetischen Schaffens bilde die gestaltende Deutung der elementaren Probleme des Menschen: die Frage nach dem “Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit” (‘Schicksal’, S. 155), nach dem Religiösen, nach dem Verhältnis zur Natur, nach anthropologischen Gegebenheiten wie Liebe und Tod sowie nach den Beziehungen des Einzelnen zur Gemeinschaft und zum Staat (vgl. S. 156-163). Diese Probleme führten in der Dichtung ihr eigenes Leben “mit einer immanenten Folgerichtigkeit der Entfaltung” (S. 164). Deshalb sei ihre Darstellung in der Literatur von der literarhistorischen Problemforschung systematisch zu untersuchen.

Für UNGER sind die von der Literatur gestalteten Lebensprobleme ontologisch gegeben; ihre Darstellung und Reflexion in der Literatur versteht er als zeit- und kontextabhängig. Man wird dies dahingehend modifizieren wollen, dass auch die Problemkonstellationen einerseits auf historische Erfahrungen verweisen und andererseits in unterschiedlichen Symbolsystemen (nicht nur in der Literatur) verhandelt werden. Es kann also nicht darum gehen, Problemketten in literarischen Werken isolierend herauszuarbeiten, sondern es ist zu fragen, auf welche kulturellen Kontexte Probleme bezogen sind, mit welchen Mitteln sie in literarischen Werken ästhetisiert und welche Ideen als mögliche Lösungen entworfen werden.

Ich möchte nun das Konzept einer literaturwissenschaftlichen Ideen- und Problemgeschichte zur Diskussion stellen, das an UNGERS Ansatz und dessen Weiterentwicklung in der neueren Forschung anschließt.<sup>11</sup> Zunächst ist zu fragen,

10 RUDOLF UNGER, *Literaturgeschichte als Problemgeschichte*. Zur Frage geisteshistorischer Synthese, mit besonderer Beziehung auf Wilhelm Dilthey, in: RUDOLF UNGER, *Gesammelte Studien*, Erster Band: Aufsätze zur Prinzipienlehre der Literaturgeschichte, Darmstadt 1966 (repr. Nachdruck v. 1929), S. 137-170, hier S. 154; vgl. auch RUDOLF UNGER, *Literaturgeschichte und Geistesgeschichte*. Ein Vortrag, in: RUDOLF UNGER, *Gesammelte Studien*, Erster Band: Aufsätze zur Prinzipienlehre der Literaturgeschichte, Darmstadt 1966 (repr. Nachdruck v. 1929), S. 212-225.

11 UNGERS Ansatz ist eine Weiterentwicklung geistesgeschichtlicher Literaturbetrachtung und durch die kulturwissenschaftliche Umorientierung der Literaturwissenschaft in jüngerer Zeit wieder rezipierbar geworden. NINA HAHNE ordnet das Konzept innerhalb der verschiedenen Ausprägungen geistesgeschichtlicher Literaturwissenschaft (ab 1910) ein (vgl. NINA HAHNE, *Geistesgeschichte [Ideengeschichte / Problemgeschichte / Form- und Stilgeschichte]*, in: *Methodengeschichte der Germanistik*, hg. von JOST SCHNEIDER, Berlin/New York 2009, S. 195-224). DIRK WERLE begreift die literaturwissenschaftliche Problemgeschichte als methodisches Instrument mit realweltlicher Anbindung, um Ideen in Literatur fassbar zu machen (vgl. DIRK WERLE, *Modelle einer literaturwissenschaftlichen Problemgeschichte*, in: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 50 [2006], S. 478-498, hier S. 480f.). Für JOCHEN HÖRISCH hält Kunst “alternative Versionen und Deutungen derselben Realität parat, die auch Thema anderer Diskurse ist” (S. 43). Eine sich als Problemgeschichte verstehende Literaturwissenschaft werde daher “nicht nur Wissen über Literatur, sondern das Wissen von und in Literatur versammeln” (JOCHEN HÖRISCH, ‘Aut prodesse aut delectare’: *Literaturgeschichte als Problemgeschichte*, in: JOCHEN HÖRISCH, *Kopf oder Zahl. Die Poesie des Geldes*, Frankfurt a.M. 1996, S. 35-49, hier S. 48). Aus dem Kontext der geschichtsphilosophischen und gesellschaftstheoretischen

in welchem Verhältnis Ideen und Probleme stehen. Ideen sind – so die Definition von ANDREAS DORSCHTEL – “in der einen oder anderen Weise Reaktionen auf Schwierigkeiten”<sup>12</sup>, auf Probleme. “Probleme sind nicht einfach da”<sup>13</sup>, sondern ihnen liegen Auswahlentscheidungen zugrunde, sie müssen expliziert und diskutiert werden, damit sie sich ‘aufdrängen’. Probleme dieser Art beschränken sich nicht auf bestimmte gesellschaftliche oder kulturelle Gegenstandsbereiche; sie sind wandelbare, sich stets neu formierende, also historische Phänomene, keine ontologischen Konstanten.

Legt man diesen Idee- und Problembegriff einer literaturwissenschaftlichen Analyseperspektive zugrunde, dann kann man das Korrelationsverhältnis von Problem und Idee im literarischen Werk so beschreiben: Probleme lassen sich als Kontexte für Ideen im literarischen Werk verstehen; sie sind in einem Text repräsentiert und daher analysierbar, ihnen ist aber auch eine kulturell-historische Dimension eigen. Ideen in literarischen Texten sind demgegenüber als ästhetische Antworten auf aktuelle Probleme zu begreifen. Die Frage schließlich, warum ein Ideenkomplex in bestimmten historischen Situationen eine besondere Wirkung in der Literatur entfaltet, ist nur über die Analyse der zugrunde liegenden Probleme (also der Korrelationen<sup>14</sup>) zu beantworten. Erschöpfend sind die Korrelationen einer Idee allerdings wohl nie zu rekonstruieren. Die Bedeutung des Sündenfalls im höfischen Erzählen und die Aktualität des Themas in der fröscholastischen Theologie erklärt sich aus dem Interesse der höfischen Autoren und der Theologen an zentralen anthropologischen Problemstellungen,<sup>15</sup> denen im Zuge der Umorientierungsprozesse im 12. Jh. besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Zunächst möchte ich daher einige zentrale Deutungslinien des Sündenfalls in der scholastischen Theologie skizzieren. Als deren Problemhorizont lassen sich die in der Zeit wieder neu interessierenden anthropologischen Fragen erkennen (z.B. die Relation Mensch-Gott, Mensch-Natur, Mann-Frau, Individuum-Gesellschaft, Christen-Andersgläubige).

Diskussion der 70er Jahre formulierte ULF SCHRAMM seine Skizze einer Literaturwissenschaft als Problemgeschichte, in: *Literaturwissenschaft und Geschichtsphilosophie* (Festschrift Wilhelm Emrich), hg. von HELMUT ARNTZEN, BERND BALZER, KARL PESTALOZZI und RAINER WAGNER, Berlin/New York 1975, S. 59-82.

12 ANDREAS DORSCHTEL, *Ideengeschichte* (UTB 3314), Göttingen 2010, S. 90.

13 HOLGER DAINAT, Ein Fach in der ‘Krise’. Die ‘Methodendiskussion’ in der Neueren deutschen Literaturwissenschaft, in: *Krise des Historismus – Krise der Wirklichkeit*. Wissenschaft, Kunst und Literatur 1880-1932, hg. von OTTO GERHARD OEXLE (Veröffentlichungen des MPI für Geschichte 228), Göttingen 2007, S. 247-272, hier S. 261.

14 Dazu EIBL [Anm. 7].

15 Zur literarischen Anthropologie vgl. vor allem BEATE KELLNER und CHRISTIAN KIENING, Einleitung: Körper – Kultur – Literatur (1200-1800), in: *DVjs* 83 (2009), S. 3-8; CHRISTIAN KIENING, *Zwischen Körper und Schrift. Texte vor dem Zeitalter der Literatur* (Fischer TB 15951), Frankfurt a.M. 2003; CHRISTIAN KIENING, *Gewalt und Heiligkeit. Mittelalterliche Texte in anthropologischer Perspektive*, in: *Wahrnehmen und Handeln. Perspektiven einer Literaturanthropologie*, hg. von WOLFGANG BRAUNGART, KLAUS RIDDER und FRIEDMAR APEL, Bielefeld 2004, S. 19-39.

### III. Schlüsselideen der scholastischen Theologie zu Paradies, Sündenfall und Erbschuld

Die fröhscholastische Theologie des 12. und beginnenden 13. Jh.s reflektiert intensiv über die Themen Paradies, Sündenfall und Erbschuld.<sup>16</sup> Die Schlüsselidee des Urzustandes sah man nach HEINRICH KÖSTER darin, dass der Mensch sich ursprünglich in einem Zustand der Wohlverfasstheit befand, d.h. in der uneingeschränkten Liebe zu Gott, in der Verfügung über besondere Gaben, in der unterwerfenden Verbindung zu allem Geschaffenen.<sup>17</sup> Eine weitere zentrale Idee des 12. Jh.s bestand darin, dass dem idealen Anfangszustand des Menschen "ein transitorischer Status mit Prüfungscharakter" (S. 50) zuerkannt wurde. Der Prüfungscharakter beschreibt nicht die Notwendigkeit, sondern die menschliche Disposition zum Sündigen und Sterben. Eine dritte zentrale Idee des Gesamt-komplexes ist darin zu sehen, dass der paradiesische Zustand des Menschen durch Verweigerung des Gehorsams gegenüber Gott, durch Übertretung eines Disziplargesetzes endete: Gottes Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, intendierte keine Vorenthaltung von Wissen. Das Verbot sei immer schon eine Prüfung am Menschen selbst, welche über seine Verurteilung oder Verherrlichung entscheiden sollte (vgl. S. 96).

An das Ereignis der Versuchung – das im weiteren Fortgang der Paradiesgeschichte folgt – knüpft sich ein Spektrum von Ideen, in deren Mittelpunkt diejenige steht, dass der Teufel sich den Stammeltern in der Absicht näherte, sie dazu zu bringen, das Prüfungsverbot zu missachten (vgl. S. 99). Hier schließt sich die Idee der Ursünde an, auf die die Paradiesgeschichte hinausläuft: "Der Mensch, umworben von Gott und Satan, hatte den Schmeichler gewählt, hinter dem er den Neider nicht sah" (S. 103). Als zentrales Motiv für die Erbsünde betrachten die Theologen den Hochmut, die *superbia*, aus der alle weiteren moralischen Fehlhaltungen ihren Ursprung nehmen: Habsucht, Begehren, Unbesonnenheit, Unglaube, bis hin zum Menschenmord (vgl. S. 106f.). Indem sie schließlich Eva die Hauptschuld an der Paradiesstunde zuschreibt, definiert die theologische Reflexion das Verhältnis der Geschlechter über die der Frau im Bericht der Genesis zugewiesene Rolle.

Aus dem umfangreichen Gedankenkomplex über die Strafe für die Ursünde seien nur folgende Ideen hervorgehoben. Die Vertreibung aus dem Paradies symbolisiert das Ende der Unsterblichkeit und der körperlichen Wohlverfasstheit

16 Zur Auseinandersetzung mit dem Sündenfall-Szenarium in der kirchlichen Lehrentwicklung vgl. insbesondere die einschlägigen Bände des Handbuchs zur Dogmengeschichte: Bd. 2, Fasz. 3a, Teil 1 (LEO SCHEFFCZYK, Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus, Freiburg i.Br. 1981); Bd. 2, Fasz. 3a, Teil 3 (MICHAEL STICKELBROECK, Urstand, Fall und Erbsünde. In der nachaugustinischen Ära bis zum Beginn der Scholastik. Die lateinische Theologie, Freiburg i.Br. 2007); Bd. 2, Fasz. 3b (HEINRICH KÖSTER, Urstand, Fall und Erbsünde. In der Scholastik, Freiburg i.Br. 1979).

17 Vgl. KÖSTER [Anm. 16], S. 12; dazu auch STICKELBROECK [Anm. 16], S. 81.

des Menschen. Anfälligkeit für Schmerz und Krankheit, das Auftreten der Scham und das Bedürfnis nach Verhüllung sowie die Dominanz des Sexualtriebes sind Symptome des Verlustes.<sup>18</sup> Für eine nähere Bestimmung des Wesens der Erbsünde blieben die Ideen des Augustinus für die Fröhscholastik dominant. Für Augustinus war die Triebhaftigkeit, also die aus der "Schlüsselidee des Urstandes, aus der Urgerechtigkeit" abgeleitete Vorstellung vom "Verlust der Unterordnung des Leibes und seiner Regungen unter den Geist" (S. 125), das entscheidende Merkmal des erbsündlichen Menschen. In der augustinischen Tradition führte Hugo von St. Victor noch das Element der Unwissenheit (Ignoranz) für die Erbsünde ein: "Der Gedanke nährte sich aus der Idee, daß die (zu starke) Hingabe an das Sinnliche (Konkupiszenz) die Kraft des Geistes, Übersinnliches zu erkennen, herabsetzt, lähmt oder vernichtet".<sup>19</sup>

Aufgrund seiner besonderen Stellung als erster Mensch und Stammvater der Menschheit geht Adams erste Sünde auf die Nachkommen über. Die persönliche Sünde Adams und Evas machte die Natur des Menschen selbst sündig: "Versuchung und Fall des Erstmenschen [gelten] als allgemeingültiges Paradigma für menschliche Anfechtung und Sünde" (S. 157). Unstrittig ist dabei, dass die Erbsünde durch Zeugung, also durch den Leib, weiter getragen wird, nicht durch die Seele (vgl. S. 164). Aus der Naturhaftigkeit der Erbsünde folgt der Gedanke, dass "alle Menschen ohne Ausnahme der Erlösung durch Christus und der Reinigung durch die Taufe bedürfen" (S. 169). Die fröhscholastischen Denker sind sich darin einig, dass die Taufe "die Schuld und ewige Strafe der Erbsünde tilgt, die übrigen Elemente wie Leid, Tod, Konkupiszenz aber beläßt".<sup>20</sup>

Die referierten Ideen der scholastischen Theologie zur Sündenfall-Erzählung der Genesis kann man als Transformation des offenbaren biblischen Wissens zu zeitgenössisch wirksamem, religiösem Wissen verstehen. Da in der Genesis von einer Vererbung der Sünde Adams und Evas an die Nachkommen jedoch nicht die Rede ist, wird man die augustinische Idee von der radikalen Erbsünde als das zentrale Verbindungselement zwischen biblischer Erzählung und den theologischen Ideen des 12. und 13. Jh.s werten dürfen. Dieser pessimistischen

18 Hier schließt auch die Vorstellung an, dass Sünde und Affekt eng aufeinander bezogen sind, dass der Mensch erst nach dem Sündenfall mit negativ bewerteten Affekten ausgestattet wird. Dazu WIEBKE FREYTAG, 'Mundus fallax', Affekt und Recht oder exemplarisches Erzählen im Prosa-Lancelot, in: Wolfram-Studien 9 (1986), S. 134-194, hier S. 165.

19 KÖSTER [Anm. 16], S. 127; dazu auch STICKELBROECK [Anm. 16], S. 77: "Adam, an sich fähig, des Teufels Trug zu durchschauen, ließ sich aus Liebe zu Eva hinreißen, von der verbotenen Frucht zu essen. Dabei gibt Hugo sich Rechenschaft über die äquivoke Bedeutung von *originale peccatum*, das einmal die aktuelle Sünde Adams am Ursprung, dann wieder die in alle Nachkommen herabsteigende Verderbnis der auf die Seele bezogenen Unwissenheit und die den Leib betreffende Konkupiszenz meint."

20 KÖSTER [Anm. 16], S. 186. War man laut Eph 2,3 zuvor ein Kind des Zorns, so bewirkt die Taufe als wirksames Sakrament des NT die Wiedergeburt zur Gotteskindschaft; dazu STICKELBROECK [Anm. 16], S. 70: "Um aus dem Stand der Ungerechtigkeit und der Verdammung in den Stand der Lebenden und Gerechtfertigten versetzt zu werden, ist die Taufe strikt notwendig."

Weltsicht, die auf dem Gedanken der Korrumpierung der menschlichen Natur durch den Sündenfall fußt, setzt erst Thomas von Aquin eine positive Anthropologie entgegen, in der das Vertrauen in die menschliche Vernunft einen zentralen Stellenwert bekommt.<sup>21</sup> Doch nicht nur Theologen versuchen Antworten auf die Fragen nach der Natur, Erlösungsbedürftigkeit oder prinzipiellen Heilsfähigkeit des Menschen zu finden. Eine weitere Stufe der Transformation der religiösen Sündenfall-Problematik ist in der Umsetzung dieses Wissens in literarisch-ästhetische Formen der volkssprachigen Literatur zu sehen.

#### IV. Der Sündenfall im höfischen Roman am Beginn des 13. Jahrhunderts

Paradies, Sündenfall und Erbschuld spielen nicht erst in den Romanen Wolframs von Eschenbach, Gottfrieds von Straßburg und im 'Prosa-Lancelot' eine Rolle.<sup>22</sup> Der Ideenkomplex ist in zahlreichen literarischen Werken präsent, überwiegend jedoch für das Syntagma der Texte, somit für die narrative Struktur als Ganzes nicht konstitutiv. Allerdings führen die Autoren der großen Romane der Zeit den Leser oft gerade durch kleine Details zu den wesentlichen Themen eines Werkes. So wird das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, zwischen Christen und Heiden, zwischen Frauen und Männern, zwischen individuellem Heilsstreben und gesellschaftlicher Ordnungsanstrengung unter Rekurs auf das Sündenfall-Szenarium in Erzählerkommentaren reflektiert, durch Figurenhandeln dynamisiert oder durch Umakzentuierung der religiösen Ideen im Erzählkontext in ein anderes Licht gestellt. Die Autoren formen auf diese Weise Elemente einer höfisch-literarischen Anthropologie aus, die sich zum Gehalt der biblischen Erzählung und zu den in exegetischen Traditionen entwickelten Ideen (affirmierend oder dekonstruierend) in Beziehung setzen. An einigen zentralen Schlüsselszenen der genannten Werke, die auf den Sündenfall Bezug nehmen, versuche ich dies zu zeigen.

##### IV.1. Gott und Mensch: Parzivals Gotteshass

Am Karfreitag kehrt Parzival im Roman Wolframs von Eschenbach ratsuchend bei dem Einsiedler Trevrizent ein. Er ist in der Suche nach dem Gral gescheitert, von seiner Frau Condwiramurs getrennt und am Tiefpunkt seines Weges angelangt. Das Gefühl der Vergeblichkeit des langen ritterlichen Kämpfens und Suchens ist umgeschlagen in brennenden Zorn auf die ungerechte Gottheit (*ouch trage*

21 Bis ins 13. Jh. dominierte die Position des Augustinus, wonach der Fall Adams und Evas als ein sich vererbendes Sündenverhängnis für alle ihre Nachkommen zu verstehen sei. Für Augustinus ist Heil nach dem Sündenfall in dieser Welt nicht möglich, sondern kann allein durch die Gnade Gottes kommen; vgl. auch DIETER GROH, *Schöpfung im Widerspruch. Deutungen der Natur und des Menschen von der Genesis bis zur Reformation* (suhkamp taschenbuch wissenschaft 1489), Frankfurt a.M. 2003, S. 380-421, hier S. 406.

22 Zum Sündenfall in der Literatur des Mittelalters vgl. insbesondere BRIAN MURDOCH, *Adam's Grace. Fall and Redemption in Medieval Literature*, Cambridge 2000.

*ich hazzes vil gein gote*<sup>23</sup>). In langen Gesprächen über zentrale Gedanken des Sündenfalls,<sup>24</sup> die im afz. 'Perceval' ('Le Conte du Graal') Chrétien de Troyes keine Parallele haben, versucht Trevrizent ihn von seinem unsinnigen Gotteshass abzubringen (*irn megt im ab erzürnen niht:/ swer iuch gein im in hazze siht,/ der hât iuch an den wizen kranc*, v. 463,1-3).

Als Trevrizent Parzival am Karfreitag in Waffen erblickt, bringt er dies sofort mit Hoffart (vgl. v. 456,12) in Verbindung. Zwischen der im theologischen Denken zentralen Motivation für die Erstsünde und Parzivals Gotteshass baut sich im Verlaufe des Gesprächs ein Begründungszusammenhang auf. Auch die Erzählung vom Fall der rebellierenden Engel und vom Scheitern des ersten Menschenpaares, in der legendarisches und biblisches Wissen ineinander fließen, verdeutlicht diesen Zusammenhang (vgl. v. 463,4-22).<sup>25</sup>

Aus Adams Geschlecht, so argumentiert Trevrizent weiter, erwachsen den Menschen sowohl Leid als auch Heil: Gottesverwandtschaft des Menschen und Weitergabe der Erbsünde (vgl. v. 465,1-6). Das Verbundensein mit Adam, so Trevrizent über die Erbsünde, sei ein 'Sündenwagen', der die ganze Menschheit in die Sünde fährt (v. 465,5f.). Aus der Allgemeinheit der Erbsünde leitet

23 Wolfram von Eschenbach, *Parzival*. Nach der Ausgabe KARL LACHMANNS revidiert und kommentiert von EBERHARD NELLMANN. Übertragen von DIETER KÜHN (Bibliothek deutscher Klassiker 110; Bibliothek des Mittelalters 8/1-2), 2 Bde., Frankfurt a.M. 1994, v. 461,9.

24 Für den 'Parzival' hat BRIAN MURDOCH postuliert, dass das Sündenfall-Szenarium strukturbestimmend sei. Parzival werde zweimal aus dem Paradies in eine Welt hinausgeworfen, die er – eines der Resultate des Sündenfalls – nicht verstehe. Den von der Mutter gewählten kulturfernen Zufluchtsort Soltane und dann auch das Paradies des Grals muss er verlassen – einmal aufgrund seiner Bestimmung als Mensch, das andere Mal aufgrund einer Sünde, der unterlassenen Mitleidsfrage. In seinem Nichtwissen um Gott treibt er in eine fehlgeleitete Gottesbeziehung, und in diesem Konflikt sieht MURDOCH Parzivals persönlichen Sündenfall. Parzival versuche zurückzukehren, zunächst in das Paradies der Kindheit, dann in das des Grals. Beide Versuche scheitern. Doch er befinde sich in einer Welt *sub gratia*, daher begegne er theologisch geschulten Ratgebern, die ihm helfen, Nichtwissen und Gotteshass zu überwinden, den Gral wieder zu finden und den Weg der Erlösung einzuschlagen (vgl. MURDOCH [Anm. 22], S. 80). Es spricht sicher vieles auch dagegen, im Sündenfall-Szenarium das Strukturschema für den gesamten Roman zu sehen. Doch ohne Zweifel lassen sich Parzivals Nichtwissen und sein Gotteshass als Schlüsselemente des Werkes auffassen, über die die Gott-Mensch-Beziehung ganz grundsätzlich reflektiert wird (vgl. ebd. S. 88); BRIAN MURDOCH, 'Parzival' and the Theology of Fallen Man, in: *A Companion to Wolfram's 'Parzival'*, hg. von WILL HASTY, Columbia 1999, S. 143-158, hier S. 151.

25 Dass Adams Sohn Kain den Bruder *umb krankez guot* (v. 464,17) erschlug, dass das hier vergossene Blut der bis dahin reinen Erde die Jungfernschaft raubte und seither unter den Menschen eine anhaltende Feindschaft herrsche (vgl. v. 464,16-22), ist "nicht biblisch" (NELLMANN [Anm. 23], II, S. 675, Komm. zu v. 464,17), assoziiert aber zum einen die theologische Reflexion über die Habgier und den gesellschaftlichen Unfrieden als Folge des Sündenfalls; es wirkt zum anderen als Auslöser der Rückerinnerung des Hörers an Parzivals ungezügelter Habgier bis hin zur Ermordung Ithers als Folge seines unbedingten Wunsches nach kultureller Integration; dazu KLAUS RIDDER, *Parzivals Gier. Habsucht als Moment kultureller Identitätssuche im Parzivalroman Wolframs von Eschenbach*, in: *Körperkonzepte im arthurischen Roman*, hg. von FRIEDRICH WOLFZETTEL, Tübingen 2007, S. 269-286.

sich der Gedanke der notwendigen Erlösung durch Christus (vgl. v. 466,1-6) ab, der dadurch verstärkt wird, dass das Gespräch in der Klause des Einsiedlers am Karfreitag stattfindet. Dem neben der Erbsünde auch in persönliche Schuld verstrickten Menschen biete sich die Alternative, der Liebe Gottes ohne Reue fernzustehen oder in Buße um Gnade zu dienen. Das Prinzip der Freiwilligkeit steht am Schluss der ersten Rede Trevrizents (vgl. v. 467,5-10); diese Wahlmöglichkeit macht er Parzival bewusst, und von hier aus kann er auf eine Änderung der dominierenden Antriebsrichtung des Protagonisten hinwirken und der *hōchvart* die *diemüete* als Handlungsprinzip entgegensetzen: *ir müest aldâ vor hōchvart/ mit senften willen sîn bewart./ iuch verleit liht iwer jugent/ daz ir der kiusche bræchet tugent./ hōchvart ie seic unde viel* (v. 472,13-17).

An einem entscheidenden Wendepunkt des Geschehens, so lässt sich resümieren, konfrontiert Trevrizent Parzival mit Sündenfall und Erbsünde, um dessen Handeln neu auszurichten. Der Eremit legt ihm dar, dass er Gott den Gral nicht *ab erzürnen* (v. 463,1) kann. Parzival scheint diese Auffassung schließlich zu teilen, handelt dann jedoch wie vordem, gelangt aber gleichwohl zum Gral und wird Gralskönig. Trevrizent, der diese Möglichkeit strikt negiert hatte, muss zugestehen, dass er sich geirrt habe. Der Hörer begreift, dass Parzival trotz seiner *tumpheit* (*ignorantia*), seiner ungewollten Verstrickung in Sünde und seiner völligen Verkennung der Gott-Mensch-Beziehung Gottes Gnade erfährt. Die Sündenfall-Reminiszenzen bringen die Spannung zwischen unvermeidbarer Schuld und unerklärlicher Gnade in die Reflexion.

#### IV.2. Christen und Heiden: Gyburgs Schonungsgebot

In den Reden der großen Beratungsszene im 'Willehalm' Wolframs scheint punktuell die grundsätzliche Problematik des Religionskrieges in Frankreich auf. Insbesondere die Rede Gyburgs, die zu den am häufigsten kommentierten Passagen des Werkes gehört, stellt das Verhältnis von Heiden und Christen in den Mittelpunkt. Sie fordert, die besiegten Heiden zu schonen, weil sie Gottes Geschöpfe sind.<sup>26</sup> Den Heiden sei der Weg zum Heil nicht grundsätzlich verschlossen. Der direkte Referenzrahmen der in ihrer Rede vor den frz. Fürsten entfalteten Problematik ist das Sündenfall-Szenarium.

<sup>26</sup> Das Schonungsgebot wird jedoch so formuliert, dass es die Niederlage der Heiden voraussetzt: *und ob der heiden schumpfentiur ergê,/ sô tuot, daz saelekeit wol stê:/ [...] schōnet der gotes hantgetât*; Wolfram von Eschenbach, Willehalm. Nach der Handschrift 857 der Stiftsbibliothek St. Gallen. Mittelhochdeutscher Text, Übersetzung, Kommentar, hg. von JOACHIM HEINZLE (Bibliothek deutscher Klassiker 69; Bibliothek des Mittelalters 9), Frankfurt a.M. 1991, v. 306,25-28; vgl. auch HEINZLES Kommentar zur Stelle (v. 306,28): "Das berühmte 'Schonungsgebot' Gyburgs ist kein Bekenntnis zu Pazifismus und Toleranz im modernen Sinn: es verlangt, die Heiden als Menschen – als ritterliche Gegner – im und nach dem Kampf entsprechend zu behandeln, d.h. sie nicht nach traditioneller Kreuzzugsideologie niederzumachen wie 'Vieh'" (S. 1023).

Gyburgs Argumentation vor den Fürsten schließt an das im Roman vorausgehende Religionsgespräch zwischen ihr und ihrem Vater an, in dem sie Terramer von der Überlegenheit der christlichen Religion zu überzeugen versucht. Um Macht und Barmherzigkeit des Christengottes zu verdeutlichen, verweist Gyburg auf die bekannten Folgen des Sündenfalles: Gott habe Eva, von der die folgenschwere Initiative zur Übertretung seines Gebotes ausging, durch Scham und Begierde gestraft (vgl. v. 218,1-9). Alle Nachgekommenen hätten die zur Hölle verdammenden Folgen der Erstsünde zu tragen, bis zum menscheitserlösenden Kreuzestod Christi, der dieses (Adams) Leid beendete. Nur die Propheten Elias und Enoch, die Gott zu sich nahm, waren davon ausgenommen. Um der Schuld der Menschen willen sterbe Gott jedoch niemals mehr. Sinnvoll sei daher nur die unterwerfende Bekehrung: *nû wirp umb sîne hulde!* (v. 218,30). Terramer, wenig überzeugt, fragt, warum dann das eigene Geschlecht den christlichen Gott kreuzigte und dieser sich vor dem Kreuzestod nicht habe bewahren können.

Im Fürstenrat setzt Gyburg bei ihrer eigenen Rolle im vielfachen Sterben (*der tōtliche val*, v. 306,28) des Krieges an: Wenn sie an diesem Geschehen Schuld trage, wovon beide Seiten ausgingen, dann sollten Christen und Heiden dies an ihr vergelten. Diese Worte rufen dem Hörer die im Religionsgespräch mit dem Vater Terramer hervorgehobene Schuld Evas am Sündenfallgeschehen in Erinnerung, deren Folgen alle Nachkommen der Ersteltern zu tragen haben. Daraufhin entfaltet sie ihr zentrales Anliegen: Wenn die Heiden unterliegen, dann *schōnet der gotes hantgetât* (v. 306,28). Sie begründet dies damit, dass der erste Mensch, den Gott erschuf, ein Heide war – ebenso wie Elias, Enoch und andere Propheten des Alten Testaments, die aber dennoch gerettet wurden. Daraus folgt: *die heiden hin zer vlust/ sint alle niht benennet* (v. 307,14f.).

Gyburg fügt eine weitere Idee an: Alle Kinder, auch die getauften Frauen, die seit Evas Zeit geboren wurden, sind zunächst als Heiden auf die Welt gekommen. Daraus ergibt sich: *wir wâren doch alle heidnisch ê* (v. 307,25). Schmerzlich sei es für einen Christen zu ertragen, dass Gott seine Kinder zur Verdammnis bestimmt hätte (vgl. v. 307,26-28). Der barmherzige Gott habe es daher in seiner Hand, sich auch ihrer zu erbarmen (vgl. v. 307,29f.). Die Aussage, dass die Heiden Gotteskinder sind und daher Erbarmen verdient haben, verknüpft Gyburg mit einer abschließenden, wiederum auf den Sündenfall rekurrierenden Argumentation. Der Mensch, der der Versuchung des Bösen im Paradies erlegen ist, hat sich die Feindschaft Gottes zugezogen, kann aber dennoch auf Vergebung hoffen. Wenn Gott bereit war, denen zu vergeben, die ihn töteten, dann könnten auch die Heiden in der Niederlage auf Erbarmen hoffen (vgl. v. 309,1-6). Gyburg schließt ihre Rede vor den Fürsten mit einem erneuten Eingeständnis der ihr von beiden Seiten zugeschriebenen Schuld am Krieg. Deren Ursache sei jedoch nicht menschliche Begierde (vgl. v. 310,7) – das problematische Erbe des Sündenfalls –, sondern das Streben nach der Huld des *hoehisten gotes* (v. 310,18).



In Gyburgs Rede ist der Gedanke formuliert, dass auch die Heiden Kinder Gottes sind. Lange war man der Auffassung, dass Wolfram hier den Konsens christlich-dogmatischer Lehre verlässt. Erst in jüngeren Arbeiten ist der Kontext dieser Aussage in der zeitgenössischen Theologie und Literatur in Umrissen sichtbar geworden. Der überwiegende Teil der Forschung geht daher heute davon aus, dass Gyburgs Argumentation nicht vollständig isoliert dasteht, sondern im zeitgenössischen Diskurs über das Verhältnis zwischen Christen und Andersgläubigen durchaus aufzuheben ist.<sup>27</sup>

Wolframs Erzählen richtet sich allerdings als Ganzes nicht programmatisch auf den Gedanken von der Gotteskindschaft der Heiden aus; es finden sich durchaus auch gegenläufige Vorstellungen. BURGHART WACHINGER hat von "harten Fügungen wechselnder Perspektiven" gesprochen, die sich auf "widersprüchliche Denkmuster und Wertorientierungen"<sup>28</sup> des zeitgenössischen Publikums beziehen lassen. Vieles spricht dafür, dass diese Darstellungsform sehr bewusst gewählt wurde, um Spannungen im zeitgenössischen Denken literarisch erfahrbar zu machen.<sup>29</sup>

#### IV.3. Frauen und Männer: Evas Natur

Nach der glückhaften Zeit in der Minnegrotte sind Tristan und Isolde um ihrer Ehre willen an den Hof zurückgekehrt. Sie fügen sich der Überwachung, leiden aber unter der *huote* und können ihr Liebesbegehren kaum verbergen. Schließlich geben sie jede Vorsicht auf und provozieren geradezu die Entdeckung: Marke überrascht beide in eindeutiger Situation. Vor der Entdeckung der Liebenden im Baumgarten hat Gottfried einen Exkurs über die *huote* eingeschoben, in dem der Autor über eine Sündenfall-Paraphrase das Erzählgeschehen reflektiert.

Der Exkurs setzt mit der Feststellung ein, dass *huote* in jedem Fall verfehlt ist. Eine Frau finde immer Möglichkeiten, der Überwachung zu entgehen, die *huote* verderbe zudem ihren Charakter, und erst das Verbot evoziere den Anreiz, es zu übertreten. Daraus ergibt sich die Folgerung: Jeder rechtschaffene Mann sollte seiner Frau vertrauen und auch sich selbst, so dass sie jede Art von Ungehörigkeit aus Liebe zu ihm unterlasse.<sup>30</sup> Hier beginnt die Sündenfall-Paraphrase, die den

27 Vgl. insbesondere RÜDIGER SCHNELL, Die Christen und die "Anderen". Mittelalterliche Positionen und germanistische Perspektiven, in: Die Begegnung des Westens mit dem Osten, hg. von ODILO ENGELS und PETER SCHREINER, Sigmaringen 1993, S. 185-202; FRITZ PETER KNAPP, Die Heiden und ihr Vater in den Versen 307,27f. des 'Willehalm', in: ZfdA 122 (1993), S. 202-207; JOACHIM HEINZLE, Noch einmal: Die Heiden als Kinder Gottes in Wolframs 'Willehalm', in: ZfdPh 117 (1998), S. 75-80.

28 BURGHART WACHINGER, Schichten der Ethik in Wolframs 'Willehalm', in: Alte Welten – neue Welten. Akten des IX. Kongresses der Internationalen Vereinigung für germanische Sprach- und Literaturwissenschaft (IVG), Bd. 1, hg. von MICHAEL S. BATTIS, Tübingen 1996, S. 49-59, hier S. 58.

29 Vgl. HEINZLE [Anm. 27], S. 79f.

30 Gottfried von Straßburg, Tristan und Isold, hg. von WALTER HAUG † und MANFRED GÜNTNER

Hang zur Übertretung von Geboten als anthropologisches Erbe aus dem Sündenfall Evas erklärt: Eva brach das erste Verbot Gottes und pflückte eine Feige: *die pfaffen sagent uns mære,/ daz ez diu vîge wære* (v. 17943f.).<sup>31</sup> Die Differenz zwischen biblischer Sündenfallerzählung und theologischer Auslegungstradition fällt ins Auge (Frucht vs. Feige), doch nicht darauf liegt der Akzent. In der Bibel mindert die Versuchungskunst des Teufels Evas Schuld. Gottfried entlastet Evas Tat durch den Gedanken, dass erst Gottes autoritäres Gebot ihre Auflehnung dagegen provozierte: *Êve enhæte ez nie getân/ und enwære ez ir verboten nie* (v. 17948f.). Der in der Auslegungstradition häufig mit der Erstsünde verbundene Prüfungsgedanke wird beiseitegeschoben und das Verhältnis von Verbot und Übertretung des Disziplinargesetzes als ein dilemmatisches aufgefasst.<sup>32</sup>

Die erste Tat Evas lege ihre ambivalente Natur offen (*ir êrste werc, daz si ie begie,/ dar an sô bûwete si ir art/ und tete, daz ir verboten wart*, v. 17950-52), und diese Wesensart der Frauen sei bis in die Gegenwart des Erzählens wirksam (*sus sint ez allez Êven kint,/ die nâch der Êven g'êvet sint*, v. 17961f.). Sie sei historisch prägend geworden, individuell jedoch zu überwinden, "und zwar [...] in einer Art Selbsterlösung der Frau aus eigener Kraft"<sup>33</sup>. Indem sich die Frau mit moralisch-ethischen und mit männlich-kämpferischen Qualitäten (vgl. v. 17974f.) versieht, indem sie die Achtung der Gesellschaft anstrebt und ihrer anthropologischen Disposition nicht zuwiderhandelt, vermag sie einen 'Erlösungsweg' aus dem Dilemma des Sündenfalls zu finden.<sup>34</sup> Die Frau wird so zur Erlöserin des Mannes: Der Mann, dem eine solche Frau sich zuwende, *der hât daz lebende paradîs/ in sînem herzen begraben* (v. 18066f.). Liebe ist folglich als eine

SCHOLZ. Mit dem Text des Thomas, hg., übersetzt und kommentiert von WALTER HAUG † (Bibliothek deutscher Klassiker 192; Bibliothek des Mittelalters 10), 2 Bde., Berlin 2011, vgl. v. 17911-16.

31 Dazu WALTER HAUG, *Aventure* in Gottfrieds von Straßburg 'Tristan', in: WALTER HAUG, Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleine Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters, Tübingen 1989, S. 557-582, hier S. 578; HAUG/SCHOLZ [Anm. 30], II, S. 692, Komm. zu v. 17943f.

32 Gott weist der Dichter "die patriarchale Rolle des Mannes in der bösen *huote*-Situation" zu. "Trotzdem dürfte hier keine kritische oder gar ketzerische Theologie beabsichtigt sein", so hat CHRISTOPH HUBER (Gottfried von Straßburg, Tristan, Berlin 2001, S. 113) formuliert, sondern es kommen, und darauf hat HAUG aufmerksam gemacht, "sexuelle Konnotationen ins Spiel" (WALTER HAUG, Erzählung und Reflexion in Gottfrieds Tristan, in: Der 'Tristan' Gottfrieds von Straßburg. Symposium Santiago de Compostela, 5. bis 8. April 2000, hg. von CHRISTOPH HUBER und VICTOR MILLET, Tübingen 2002, S. 281-294, hier S. 290). Zur Sündenfall-Thematik im 'Tristan' Gottfrieds vgl. in diesem Band auch HENRIKE LÄHNEMANN, Tristan und der Sündenfall. Ein Theologumenon auf höfischen Abwegen, S. 221-242, und zum *huote*-Exkurs BURGHART WACHINGER, Geistliche Motive und geistliche Denkformen in Gottfrieds 'Tristan', S. 243-255, hier S. 252-255.

33 HUBER [Anm. 32], S. 113f.

34 Vgl. HUBER [Anm. 32], S. 115. HAUG hat demgegenüber die Position vertreten, dass Erzählreflexion und Handlungsgeschehen im 'Tristan' Gottfrieds nicht direkt aufeinander zu beziehen sind; vgl. HAUG [Anm. 32]; dort auch eine Auseinandersetzung mit weiteren Forschungspositionen.



Art Heilsmedium gedacht. Diese Reflexion überblendet das heilsgeschichtliche Geschehen, steht aber auch in Spannung zur Erzählhandlung.

Dem auf der Kommentarebene formulierten Ideal genügen die Liebenden im Romangeschehen jedoch nicht. Sie verzehren sich nach einander, bis Isolde – wie Eva – der Versuchung erliegt und den Geliebten mittags in den Baumgarten bestellt. Der Erzähler stilisiert die Entdeckung explizit als neuen Sündenfall: *nu tete er [= Tristan] rehte als Adam tete:/ daz obez, daz ime sîn Êve bôt,/ daz nam er und az mit ir den tôt* (v. 18162-64).<sup>35</sup> Tristan muss daraufhin den Hof verlassen, Isolde folgt ihm nicht nach. Zunächst trennen sie sich in innerer Einheit, die Tristan dann in einem weiteren 'Sündenfall' durch seine Hinwendung zu Isolde Weißhand bricht.

Es ist festzuhalten, dass der Roman sehr pointiert die Spannung zwischen einem auf der Reflexionsebene entwickelten Überwindungskonzept von sexueller (weiblicher) Triebhaftigkeit und einer Art neuem Sündenfall der Protagonisten auf der Erzählebene gestaltet. Eine harmonisierende Auflösung dieser Widersprüchlichkeit bietet das Werk nicht an.

#### IV.4. Gesellschaftliche Ordnung und individuelles Heil: Lancelots Weg aus der Gesellschaft

Der Übergang zwischen dem Abschluss von Lancelots Erziehung und seinem Eintritt in die Welt des Königs Artus ist im 'Prosa-Lancelot'<sup>36</sup> durch eine Ritterlehre markiert, die die Frau vom See als Lancelots Erzieherin ihm mit auf den Weg gibt. Neben einer Darlegung des ritterlichen Wertesystems finden sich hier auch Reflexionen über den Ursprung des Adels und über die Geschichte der Ritterschaft.<sup>37</sup> Die Frage nach der ursprünglichen Freiheit oder Gleichheit der

35 Vgl. den Forschungsüberblick zu dieser Sündenfall-Analogie bei HAUG/SCHOLZ [Anm. 30], II, S. 704-706, Komm. zu v. 18162-64.

36 Ausgaben: Lancelot. Roman en prose du XIII<sup>e</sup> siècle. Éd. critique par ALEXANDRE MICHA, I-IX. Genève 1978-1983 [zitiert nach Band, Kapitel und Abschnitt]. – La Queste del Saint Graal. Roman du XIII<sup>e</sup> siècle. Éd. par ALBERT PAUPHILET (Les Classiques Français du Moyen Âge 33), Paris 21984 [zitiert nach Seite und Zeile]. – La Mort le Roi Artu. Roman du XIII<sup>e</sup> siècle. Éd. par JEAN FRAPPIER (Textes Littéraires Français 58), Genève 31964 [zitiert nach Abschnitt und Zeile]. – Prosalancelot. Nach der Heidelberger Handschrift Cod. Pal. germ. 147. Hg. von REINHOLD KLUGE, ergänzt durch die Handschrift Ms. allem. 8017-8020 der Bibliothèque de l' Arsenal Paris. Übersetzt, kommentiert und hg. von HANS-HUGO STEINHOFF (Bibliothek deutscher Klassiker 123, 183, 190; Bibliothek des Mittelalters 14-18), Frankfurt a.M. 1995, 2003, 2004 [zitiert als: STEINHOFF I, II: 'Lancelot und Ginover', Bd. I, II; STEINHOFF III, IV: 'Lancelot und der Gral', Bd. I, II; STEINHOFF V: 'Die Suche nach dem Gral' und 'Der Tod des Königs Artus'].

37 Lancelots Nachdenken über seine Herkunft (von seiner königlichen Abstammung weiß er im Reich der Frau vom See zunächst nichts) führt ihn schon vor seiner Ritterinvestitur zu der Frage nach dem Ursprung des Adels insgesamt: *Und han auch hören sagen das eynes vatter kint und eyner mutter die einen edeler sint dann die andern. Das enweiß ich nicht wo von das kum: es were dann als viel, ob ein kint byderwer were dann das ander und hübscher und me mit den wapen thet, das er sich da mit veradelte. Als viel wil ich uch fürwert sagen: mag*

Menschen wird in diesem Zusammenhang zu der nach der Legitimität erblicher Adels Herrschaft zugespitzt. Der frz. Autor des 'Lancelot propre' – und der dt. Text folgt ihm darin – stellt nicht erst die Verfehlung der Ersteltern in den Blickpunkt, sondern setzt bei den gesellschaftlichen Folgen des Sündenfalls ein:

*Wir hetten allesamt einen vatter und ein mütter von allererst; wann da nyt und haß begund zu wahren und gewalt begund vor das recht zu gan, zu den zyten waren alle lüt glich herre und glich edel. Da da kranck lüt nicht kunden genesen vor den starcken, da machten sie under yn das man den krancken und den armen solt geben riechtere und schirmer, die sie zu recht solten halten vor allen den, die yn gewalt deten [...].*<sup>38</sup>

Ritterschaft entwickelte sich aus der Notwendigkeit, unter den nach dem Sündenfall in Feindschaft, Missgunst, Gewalt und Rechtlosigkeit lebenden Menschen Frieden zu schaffen. Besonders Qualifizierten wurden Schutzaufgaben übertragen, daraus erwuchs die Privilegierung des adligen Ritterstandes.<sup>39</sup> Allein den Rittern, nicht etwa einem König, obliegt in dieser Sicht die Gewährleistung der gesellschaftlichen Ordnung und der Sicherheit der Kirche.

Der Rückblick auf die Geschichte des Rittertums in der Ritterlehre stellt Lancelots zukünftiges Handeln in die Spannung zwischen den irreversiblen, negativen Folgen des Sündenfalls (Streitigkeiten, Krieg u.a.) und dem vergeblichen Versuch, diese defizitäre Ordnung durch das Wirken gesellschaftlicher Kräfte zu stabilisieren. Lancelot weigert sich, eine geburtsadlige Identität zu entwickeln und eine eigene Herrschaft aufzubauen; er entzieht sich weitgehend den Anforderungen des Artushofes.<sup>40</sup> Dies beginnt mit seiner Ritterweihe, deren Ablauf er dem Hof nur teilweise überlässt, um sich ausschließlich der Königin Ginover zu verpflichten.<sup>41</sup> Bereits am Beginn des Prosaromans wird so deutlich, dass nicht der Aufbau einer weltlich-politischen Ordnung, sondern ein individueller Weg in

*hohes hercz den man edel gemachen, so sag ich uch fürware das ich der edelsten eyner bin der gesin mag* (STEINHOFF I, S. 264, 16-23; MICHA VII, S. 15a, 32).

38 STEINHOFF I, S. 332, 10-17; MICHA VII, S. 21a, 10.

39 Daher soll ein Ritter *me schand forchten dann den dot* (STEINHOFF I, S. 334, 4; MICHA VII, S. 21a, 11). Lancelots Aufbruch aus einem idyllischen Anfangszustand in eine herrschaftliche Ordnung wird hier in Beziehung gesetzt zu der Idee der zeitgenössischen Theologie (die an Vorstellungen der spätantiken Kirchenväter anknüpft), dass "nach einem paradiesischen Zustand mit allgemeiner Freiheit und Gemeinbesitz ohne staatlichen Zwang unter den infolge des Sündenfalls verderbten Menschen notwendigerweise Unfreiheit, abgegrenzte Eigentumsrechte und staatliche Herrschaft aufkamen". "Erst im jenseitigen Himmelreich schien eine [...] vollkommene [...] Erneuerung jenes ursprünglichen Idealzustandes möglich", TÖPFER [Anm. 2], S. 567; vgl. auch STÜRNER [Anm. 2].

40 Gerade in Abwesenheit stilisiert ihn der Hof dennoch zu einer Leitfigur, dazu KLAUS RIDDER, Stigma und Charisma. Lancelot als Leitfigur im mittelhochdeutschen Prosaroman, in: Zeitschrift für Germanistik 19 (2009), S. 522-539.

41 Schon hier ist "das verhängnisvolle Ehebruchdreieck angelegt, das zuletzt Auslöser, nicht Grund der finalen Katastrophe sein wird" (CHRISTOPH HUBER, Von der 'Gral-Queste' zum 'Tod des Königs Artus'. Zum Einheitsproblem des 'Prosa-Lancelot', in: Positionen des Romans im späten Mittelalter, hg. von WALTER HAUG und BURGHART WACHINGER [Fortuna vitrea 1], Tübingen 1991, S. 21-38, hier S. 24).

Distanz zur Gesellschaft ausschlaggebend für die im Roman gestaltete Form von Idealität ist. Aus dieser konzeptionellen Prämisse ist sowohl Lancelots Handeln, seine immer wieder misslingende Integration in die Gesellschaft, als auch das finale Scheitern der höfischen Ordnung, der Untergang der arthurischen Welt, entwickelt.

In den Teilen des Werkes, die die Suche nach dem Gral erzählen, figuriert der Sündenfall – etwa in der Perspektive der Lancelot begegnenden Einsiedler – nicht nur als explizites Deutungsmodell seines Lebensweges als Ritter, sondern auch als Ausgangspunkt eines heilsgeschichtlichen Geschehens, das sich bis in die erzählte Gegenwart fortsetzt (STEINHOFF V, S. 386-476; PAUPHLET S. 195-246). Im letzten Teil des Romans, im 'Tod des Königs Artus', gehen das Artusreich und die Gesellschaft der Tafelrunde unter, weil die durch den Sündenfall eingetretenen Beschädigungen des Menschen durch Machtausübung und Ordnungsstiftung nicht einzudämmen sind (STEINHOFF V, S. 930-1030; FRAPPIER S. 214-263). Einige Auserwählte sind von diesem Untergang jedoch ausgenommen. Lancelot wird am Schluss seines Lebens Eremit und empfängt die Priesterweihe. Mit dem Aufstieg seiner Seele nach dem Tode, dem Hörer durch eine Traumvision mitgeteilt, kehrt er in einen paradiesischen Zustand vor dem Sündenfall zurück. Lancelots Ende ist durchaus exemplarisch gedacht: Die eremitisch-asketische Lebensform, fern von Gesellschaft und Herrschaft, ebnet dem nachparadiesischen Menschen den Weg zum Heil. Im Text ist die Idee fassbar, dass nur im begrenzten Kreise jener, die sich an den durch Christus etablierten Normen orientieren, eine Abschwächung der negativen Folgen des Sündenfalls und eine Annäherung an den paradiesischen Urzustand möglich ist. Im asketischen Leben, abseits der herrschaftlichen Ordnung, sucht der Text die wahre Lösung der privaten und gesellschaftlichen Konflikte.<sup>42</sup>

Gibt es, so könnte man abschließend fragen, einen gemeinsamen Problemzusammenhang, den die Autoren der vier Romane in Auseinandersetzung mit theologischen Ideen zum Sündenfall bearbeiten? Alle Passagen, in denen die Texte auf den Ideenkomplex des Sündenfalls rekurrieren, beziehen sich auf eine anthropologische Struktur, die den Einzelnen ins Verhältnis zu Gott, zu einem besonderen Anderen, zur eigenen Gemeinschaft und zur fremden Kultur- und Religionsgemeinschaft setzt. Mit einzelnen Elementen dieser Struktur, die sich als eine Art Rahmen für Selbstdefinition und Identitätsvergewisserung beschreiben lässt, setzen sich die Romane auseinander: mit der Heilsfähigkeit des Auserwählt-Nichtwissenden ('Parzival'), mit der Erlösungsmöglichkeit auch des Religiös-Anderen ('Willehalm'), mit der Heilsfähigkeit der Schuldhaft-Unschuldigen ('Tristan') sowie mit den Möglichkeiten der Wiedergewinnung idealen Lebens durch gesellschaftliche Ordnungsetzung oder individuelle Askese

42 Dazu auch KLAUS RIDDER, Schlüsselszenarien: Scham und Schamlosigkeit im Prosa-Lancelot, erscheint in: Scham und Schamlosigkeit. Grenzverletzungen im Spannungsfeld von Dissimulation und Ostentation, hg. von KATJA GVOZDEVA und HANS RUDOLF VELTEN (in Vorbereitung).

('Prosa-Lancelot'). Die jeweils eingenommenen Positionen sind auf der Ebene der Einzelwerke nicht widerspruchsfrei entfaltet. Es spricht einiges dafür, diese Widersprüchlichkeit als gewollt und damit als Hinweis auf die Art der verhandelten Probleme aufzufassen. Die literarische Symbolisierung anthropologischer Probleme verdeutlicht (vor dem Hintergrund der erkennbaren Positionen scholastischer Glaubenslehre), dass dieser Problemtypus nicht dogmatische Lösungen, sondern reflexive Annäherungen im Spannungsfeld religiöser und literarischer Kommunikation erfordert.

## V. Literaturwissenschaftliche Ideen- und Problemgeschichte

Um die werkbezogen-interpretatorische mit der methodisch-systematischen Ebene zu verschränken, möchte ich abschließend einige grundsätzliche Kategorien des vorgestellten Konzepts einer literaturwissenschaftlichen Ideen- und Problemgeschichte noch einmal umreißen.

Will man heute mit diesem Ansatz, der Probleme als Kontexte von Ideen in literarischen Werken oder Ideen als Reaktionen auf Probleme in Literatur beschreibt, arbeiten, dann muss man den *Problembegriff* neu fassen: Zum einen indem die Beschränkung auf anthropologische Grundfragen aufgegeben, zum anderen indem der Problembegriff – in Auseinandersetzung mit Forschungen anderer Disziplinen<sup>43</sup> – literaturwissenschaftlich definiert wird. Unter dieser Voraussetzung lassen sich mit dem Konzept etwa auch soziale, politische, religiöse und kulturelle Problemkonstellationen in Texten analysieren. Der Ansatz ist zwar bisher überwiegend an Texten der Klassik und Romantik erprobt worden,<sup>44</sup> nichts spricht jedoch dagegen, auch Texte einzubeziehen, die sich im philosophisch-literarischen Raum der Vormoderne bewegen.<sup>45</sup> Schließlich ist Literatur nicht mehr

43 Vgl. bspw. die Ausführungen bei WERLE [Anm. 11], S. 479-482; vgl. auch Das Problem der Problemgeschichte. 1880-1932, hg. von OTTO GERHARD OEXLE (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 12), Göttingen 2001; CLEMENS KNOBLOCH, Problemgeschichte und Begriffsgeschichte, in: A Science in the Making. The Regensburg Symposia on European Linguistic Historiography, hg. von HERBERT ERNST BREKLE, EDELTRAUD DOBNIG-JÜLICH, und HELMUT WEISS, Münster 1996, S. 259-273; GEORG STÖTZEL, Sprachgeschichte als Problemgeschichte der Gegenwart. Vorstellung eines Konzepts, in: Sprachgeschichte und Sprachkritik (Festschrift Peter von Polenz), hg. von HANS JÜRGEN HERINGER und GEORG STÖTZEL, Berlin/New York 1993, S. 111-128.

44 Dazu (mit bibliographischen Nachweisen) HAHNE [Anm. 11], S. 196-198. – Die Untersuchung von SILVIO VIETTA (Die literarische Moderne. Eine problemgeschichtliche Darstellung der deutschsprachigen Literatur von Hölderlin bis Thomas Bernhard, Stuttgart 1992) stellt keine expliziten Bezüge zur Forschungstradition der literaturwissenschaftlichen Problemgeschichte her: "Die Rückführung der Problemdimension der literarischen Moderne auf ihre geschichtsphilosophischen Voraussetzungen hin ist für die Forschung relativ neu" (S. 16).

45 Vereinzelt ist dies natürlich schon geschehen, vgl. bspw. FRIEDRICH MAURER, Leid: Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte, besonders in den großen Epen der staufischen Zeit, Bern, München 31964; GOTTFRIED WEBER, Das Nibelungenlied. Problem und Idee, Stuttgart 1963; KARL KORN, Studien über "Freude und Tränen" bei mittelhochdeutschen Dichtern. Beiträge zu einer Problemgeschichte, Leipzig 1932; WALTER REHM, Der Todesgedanke in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Romantik, Darmstadt 21967 (repr. Nachdruck v. 1928).

nur als bevorzugtes Medium der Reflexion von – vorzugsweise unlösbaren – (Lebens-)Problemen zu betrachten,<sup>46</sup> sondern als Teil der Kommunikation über die eine Gemeinschaft bewegenden aktuellen Problemlagen.<sup>47</sup> Die Identifizierung von Problemsituationen, mit denen sich Literatur auseinandersetzt und für die literarische Texte Lösungen entwerfen, führt dann auch zu der Beobachtung, dass Autoren bekannte Ideen in diesen Prozessen fruchtbar machen, dass neue Ideen generiert werden, dass neue Problemlagen entstehen.<sup>48</sup>

*Problemkonstellationen*<sup>49</sup> können als mittlere Größe zwischen der Ebene der konkreten Phänomene und jener der abstrakten Ordnungen verstanden werden. Sie repräsentieren und verallgemeinern Phänomene, sind Resultate von Abstraktion

46 WALTER HAUG hat in seinen Studien zur mittelalterlichen Literatur, insbesondere zum höfischen Roman, hervorgehoben, dass Literatur die aus Ideen resultierenden Widersprüche und Aporien prägnant zuspitzen kann; um die so bewusst gemachten Probleme zu lösen, seien andere Diskurse jedoch weitaus besser geeignet; vgl. z.B. WALTER HAUG, Kulturtheorie und Literaturgeschichte sowie Warum darf Literaturwissenschaft nicht Literaturwissenschaft sein?, in: WALTER HAUG, Die Wahrheit der Fiktion. Studien zur weltlichen und geistlichen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Tübingen 2003, S. 616-627, 628-649.

47 CHRISTIAN KIENING, *Unheilige Familien. Sinnmuster mittelalterlichen Erzählens* (Philologie der Kultur 1), Würzburg 2009, unterscheidet zwischen 'narrativen Mustern' und 'kulturellen Konfigurationen', um literarische Texte und kulturelle Formationen aufeinander zu beziehen: 'Narrative Muster' sind zeit- und kontextgebunden, sie sind als "formale Anordnungen [zu verstehen], die verschiedene Sinnpotentiale transportieren [Motiv, Stoff, Thema]". 'Kulturelle Konfigurationen' "manifestieren sich in Texten, Bildern und Objekten als eben jenes Potential, mit dem diese einen ihre Eigenweltlichkeit überwölbenden Geltungsanspruch erheben. Angesiedelt auf einer Ebene 'unterhalb' von globalen Ordnungen des Wissens und 'oberhalb' von singulären Ordnungen der Texte, repräsentieren sie eben das, was als Bereich des Austausches zwischen Kultur und Text historisch philologisch fassbar ist" (S. 35).

48 Im Blick auf mittelalterliche Literatur und Kultur spielt die Verschränkung von ideengeschichtlichen und literarhistorischen Perspektiven bspw. in folgenden Arbeiten eine wichtige Rolle: FRANK BEZNER, *Vela Veritatis. Hermeneutik, Wissen und Sprache in der Intellectual History des 12. Jahrhunderts* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 85), Leiden 2005; RUDOLF VOSS, Die Idee des *namen* in der höfischen Dichtung um 1200, in: *Vox sermo res. Beiträge zur Sprachreflexion, Literatur- und Sprachgeschichte vom Mittelalter bis zur Neuzeit* (Festschrift Uwe Ruberg), hg. von WOLFGANG HAUBRICHS und WOLFGANG KLEIBER, Stuttgart/Leipzig 2001, S. 21-34; ROLF BRÄUER, *Europäischer Ideen- und Motivaustausch in mittelalterlicher Dichtung*, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters im europäischen Kontext. Tagung Greifswald, 11.-15. Sept. 1995*, hg. von ROLF BRÄUER (GAG 651), Göttingen 1998, S. 161-174; GERHART B. LADNER, *Homo Viator: Medieval Ideas on Alienation and Order*, in: *Speculum* 42 (1967), S. 233-259; ELSPETH KENNEDY, *Social and political Ideas in the French Prose Lancelot*, in: *Medium Aevum* 26 (1957), S. 90-106; HOWARD R. PATCH, *Three medieval ideas*, in: *Smith College Studies in Modern Languages* 21 (Okt. 1939-Juli 1940), S. 159-173.

49 Zur philosophischen Konstellationsforschung vgl. Konstellationsforschung, hg. von MARTIN MULSOW und MARCELO STAMM (suhkamp taschenbuch wissenschaft 1736), Frankfurt a.M. 2005. MULSOW definiert eine philosophische Konstellation "als dichten Zusammenhang wechselseitig aufeinander einwirkender Personen, Ideen, Theorien, Probleme oder Dokumente, in der Weise, dass nur die Analyse dieses Zusammenhangs, nicht aber seiner isolierten Bestandteile, ein Verstehen der philosophischen Leistung und Entwicklung der Personen, Ideen und Theorien möglich macht" (Zum Methodenprofil der Konstellationsforschung, S. 74-97, hier S. 74).

und Konstruktion und daher nur analytisch erfassbar. Eine literarische Problemkonstellation ist weniger ein Thema des Textes als ein Spannungsfeld, auf dem sich zahlreiche, auch widersprüchliche Aussagen treffen. Dies lenkt zudem den Blick auf Vorstellungen von Problemlösung, d.h. auf die Wechselbeziehungen von Problemen und Antworten, und – so muss man ergänzen – auf deren Rückwirkungen wiederum auf die Problemkonstellationen. In dieser Sicht erweist sich das literarische Werk als ein Experimentierfeld für die Spannung zwischen Problemen und Ideen.

Wenn man davon ausgeht, dass *Ideen* zum einen keine fixen Entitäten und zum anderen an kulturelle Kontexte und Diskurse gebunden sind, dann ist das in den literarischen Werken präsente Sündenfall-Szenarium signifikant für die religiös-theologische Rede- und Schreibweise. Sündenfall-Ideen können zu einem Bestandteil literarischer Fiktion werden, es bleibt jedoch ein Kern an Information erkennbar, der auf Traditionen und Formen religiöser Kommunikation verweist. Aus diesem Blickwinkel nehmen die besprochenen Ideen eine mittlere Stellung ein zwischen systematisiertem Wissen und subjektiv-ästhetischen Vorstellungen. Neben der Relation Wissen-Ideen ist daher die zwischen Ideen und Problemen einzubeziehen. Ideen sind Reaktionen auf Probleme, die sich in einer bestimmten kulturell-historischen Situation stellen. Auch im literarischen Werk geben sie Antworten auf Problemkonstellationen. Literarisierte Ideen schaffen jedoch zugleich Übergänge und Brücken zu anderen Ideen und Ideenkomplexen. Auf diese Weise entstehen Ideenkontinuitäten, aber auch Inkonsistenzen, Widersprüche und Unvereinbarkeiten.

Ideen werden aus ihrem ursprünglichen Kontext isoliert, in einen anderen implementiert und dabei transformiert. Die Besonderheit der *Transformation von Ideen* ist durch die Vorgaben des Zielkontextes bestimmt, im Falle der Literatur also übergreifend von den Prinzipien und Verfahrensweisen ästhetischer Textproduktion, im Einzelnen dann aber auch etwa durch die Typik einer verhandelten Problemkonstellation. Die Ästhetisierung einer Idee vollzieht sich im literarischen Werk insbesondere dadurch, dass sie im Handeln, in der Reflexion oder in der Rede einer Person aufscheint, dass sie von der Erzählinstanz reflektiert oder dass ihr im Strukturschema des literarischen Werkes eine bestimmte Position zugewiesen wird. Die Techniken der literarischen Ästhetisierung von Ideen, die die Autoren des höfischen Romans (neu) erschließen, sind von elementar-literarischer Art und gehen bis in die Moderne nicht mehr verloren.

Die *Leistungsfähigkeit* des Konzepts sehe ich insbesondere darin, einige wichtige Korrelationen besser zu fassen: 1) Literatur ist ein Bestandteil der Kommunikation über Probleme in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen. In dieser Sicht lässt sich auch nach kulturellen Kontexten der literarisch konstituierten Problemkonstellationen und der in ihnen aufgegriffenen Ideen fragen. 2) Definiert man Probleme als Kontexte für Ideen, dann ist auf der Ebene des Textes eine Relation zwischen Problem und Idee hergestellt, die es erlaubt, ein

einzelnes Bedeutungselement in Texten, die ganz unterschiedlichen Denk-, Gattungs- und Diskurstraditionen angehören, vergleichend zu betrachten. 3) Unter interdisziplinärer Perspektive geht es weniger darum, Berührungspunkte zwischen den Fächern zu finden, als vielmehr aus unterschiedlichen disziplinären Perspektiven an einem konkreten Problem, seinen Repräsentationen und diskutierten Lösungsmöglichkeiten zu arbeiten. 4) Schließlich wird von den Kultur- und Literaturwissenschaften derzeit wieder vermehrt eine neue kritische Theorie gefordert, die vom Blickpunkt der unsicheren Zukunft aus die Vergangenheit zu begreifen versucht. Die Analyse literarischer Problem- und Ideenkonstellationen vermag, ohne von der ästhetischen Besonderheit des Gegenstandes Literatur absehen zu müssen, vertieft historische Bedeutungsschichten auch von aktuellen gesellschaftlichen Prozessen freizulegen.

#### VI. Schluss

Die vorausgehenden Überlegungen versuchten zu zeigen, dass der Verschränkung von religiösen Ideen und anthropologischen Kernfragen ein besonderes Interesse der höfischen Romane gilt. Wenn in den diskutierten Werken eine gemeinsame Richtung der Transformation von Sündenfall-Ideen erkennbar ist, dann besteht diese in dem Anliegen, nicht nur das permanente Fortwirken des Sündenfalls der Stammeltern, sondern vor allem die grundsätzliche Erlösungsmöglichkeit auch des beschädigten Menschen vor Augen zu stellen. Dass aus der Spannung zwischen der tradierten Unzulänglichkeit des Menschseins und dem Streben nach Überwindung des unerlösten Zustandes eine kreative Dynamik erwachsen kann, ist auf einer abstrakten Ebene ein Fluchtpunkt der Ideentransformation in den analysierten Passagen. Deshalb scheint die literaturwissenschaftliche Ideen- und Problemgeschichte – als methodisches Instrumentarium – in besonderer Weise geeignet, die Spezifik des romanhaften Erzählens am Beginn des 13. Jh.s zu beschreiben. Diese Einschätzung lässt sich vielleicht besser nachvollziehen, wenn man zum Schluss den Blickwinkel noch einmal vergrößert und die Entwicklung des romanhaften Erzählens am Beginn des 13. Jh.s insgesamt in die Überlegungen einbezieht. In dieser Zeit kommt es – im Vergleich zu Romanen, die gegen Ende des 12. Jh.s entstanden ('Erec', 'Iwein') – zu einer deutlichen Intensivierung der Auseinandersetzung mit religiösen Ideen und Konzepten im höfischen Erzählen. In Werken wie dem 'Prosa-Lancelot' tritt die höfische Welt teilweise zugunsten einer spirituell bestimmten Erzählszenerie zurück. Dieser enge Anschluss an religiöse Ideen ist signifikant für das romanhafte Erzählen in Frankreich und in Deutschland und manifestiert sich am deutlichsten in den Gralsromanen. Es stellt sich die Frage, auf welche kulturellen Problemstellungen diese ästhetische Neuausrichtung des volkssprachigen höfischen Erzählens antwortet. Vieles ist in diesem Feld natürlich untersucht, doch existiert bisher kein überzeugendes Modell, solche Entwicklungen in der Literatur und in anderen kulturellen Sektoren konzeptionell aufeinander zu beziehen. Die in den vier Werken diskutierten

grundsätzlichen Fragen verweisen darauf, dass – zumindest auf der Ebene der literarischen Symbolisierung – die anthropologische Basis der höfischen Gesellschaft, der gemeinschaftlichen Glaubensvorstellung und der gesellschaftlichen Ordnungsstiftung Gegenstand des Umakzentuierens geworden ist.<sup>50</sup>

Prof. Dr. Klaus Ridder, Universität Tübingen, Deutsches Seminar, Wilhelmstr. 50,  
D-72074 Tübingen  
E-Mail: klaus.ridder@uni-tuebingen.de

<sup>50</sup> Für konstruktive Kritik und weiterführende Anregungen danke ich Benjamin Allgaier, Ulrich Barton und Jürgen Wolf.